

# Jacek Bramorski

---

## Antropologiczny wymiar symboliki przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego

---

Forum Teologiczne 3, 153-162

---

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JACEK BRAMORSKI  
Wyższe Seminarium Duchowne  
w Gdańsku

## ANTROPOLOGICZNY WYMIAR SYMBOLIKI PRZESTRZENI SAKRALNEJ W UJĘCIU MIRCEI ELIADEGO

**Słowa kluczowe:** symbolika środka świata, *homo religiosus*, *sacrum*, hierofania przestrzenna, mit tęsknoty za rajem.  
**Schlüsselworte:** Symbolik der Weltmitte, *homo religiosus*, *sacrum*, räumliche Hierophanie, Mythos der Sehnsucht nach dem Paradies.

Doświadczenie przestrzeni stanowi jedną z podstawowych kategorii egzystencjalnych. Człowiek zawsze żyje na określonym terytorium i przyporządkowany jest do miejsca. Osoba ludzka poznaje i zarazem współkształtuje relację pomiędzy swą egzystencją a przestrzenią. Wśród różnych form tej relacji (np. w geografii czy psychologii) można uwypuklić istnienie sakralnego doświadczenia przestrzeni. Głębsza analiza tego zjawiska prowadzi do wyodrębnienia w ogólnie pojętej przestrzeni pewnych miejsc szczególnych, stanowiących centra kultyczne, które określane są w różnych religiach jako „środku świata”. Religijna refleksja nad rolą przestrzeni sakralnej owocuje również odkryciem znaczenia, które w świecie stworzonym posiada osoba ludzka. To fundamentalne przeżycie przestrzeni związane jest z odnalezieniem jej centrum, owego symbolicznego „środku świata”, który pełni ważną rolę egzystencjalną.

Zagadnienie symboliki przestrzeni sakralnej stanowi jeden z głównych tematów, którym zajmował się Mircea Eliade (1907–1986) zaliczany do grona najwybitniejszych humanistów XX w. Będąc przede wszystkim historykiem religii, nie ograniczał się jednak do analizy materiału religioznawczo-etnograficznego, ale usiłował dotrzeć do istoty religii i zrozumieć jej głęboki sens personalistyczny.

W fenomenologicznej analizie zróżnicowanych zjawisk religijnych – w tym również zagadnienia przestrzennego „środku świata” – M. Eliade

przyjmował wspólną, antropologiczną płaszczyznę odniesienia. Traktował fakty religijne jako pewne całości znaczeniowe i szukał ich wytłumaczenia nie w kategoriach ewolucyjno-historycznych lub socjologicznych, lecz w źródle, jakim jest człowiek.

### 1. Pojęcie *homo religiosus* w Eliadowskiej koncepcji człowieka

M. Eliade wykorzystał wyniki swych wielokierunkowych badań religioznawczych i ukształtował oryginalną koncepcję antropologiczną, w której centralną kategorią jest pojęcie *homo religiosus*. Człowiek religijny doświadcza *sacrum* i znajduje się w określonej relacji wobec przestrzeni oraz jej centrum. Wyrazem tego jest symbolika „środka świata”, w której istotną rolę odgrywa perspektywa antropologiczna i kwestie egzystencjalne. Odniesienie człowieka wobec centrum przestrzeni sakralnej znajduje swój wyraz w budownictwie oraz w licznych rytuałach religijnych. Powyższe elementy ukazują personalistyczny wymiar symboliki przestrzeni skupionej wokół „środka świata”.

M. Eliade nie wyłożył nigdzie w sposób systematyczny swej antropologii, ale jego prace pełne są prób ustalenia ponadczasowej struktury i natury człowieka.<sup>1</sup> Ich główną ideę stanowi myśl, że religia jest nieodwołalnie zakorzeniona w bycie ludzkim. Jej potrzeba wyznacza, według Eliadego, trwałe elementy ontologicznej struktury człowieka. Religijność jest istotną cechą osoby, a nie tylko przypadkowym dodatkiem, który pojawia się ze względu na sytuacje historyczne, społeczne lub psychologiczne. Analiza oryginalnej antropologii Eliadego prowadzi do stwierdzenia, że poczucie *sacrum* należy do *conditio humana*, a człowiek niereligijny nie jest w pełni człowiekiem.<sup>2</sup> Zakorzenie religijności w naturze ludzkiej Eliade wyraża poprzez określenie *homo religiosus*. Ta oryginalna i niezwykle śmiała teoria pozwoliła mu na ukazanie wszechstronnych i ponadczasowych możliwości życia człowieka wynikających z jego związku z *sacrum*. Koncepcja *homo religiosus* stanowi zarazem uniwersalny klucz myślowy do zrozumienia całokształtu zjawisk religijnych, a także historycznych i kulturowych.<sup>3</sup>

Określenie *homo religiosus* spotkało się ostatnio z pewnymi zastrzeżeniami, gdyż wydaje się ono sugerować wyłącznie immanentne źródła pochodzenia religii, która w istocie byłaby jedynie rozwinięciem „instynktu religijnego” tkwiącego w człowieku. Takie ujęcie umniejsza relacyjny i zbawczy

<sup>1</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000; tenże, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993; tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988; tenże, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1999; tenże, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998; tenże, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997.

<sup>2</sup> Por. A. B., Słowo od Wydawcy, w: M. Eliade, *Historia idei i wierzeń religijnych*, t. 1, s. X.

<sup>3</sup> Por. Z. Pawlak, „*Homo religiosus*” w koncepcji Mircea Eliade, AK 396 (1975), s. 10–21.

charakter religii, która realizuje się przecież nie tylko w samym człowieku, ale zakłada odniesienie do rzeczywistości transcendentnej, niedostępnej w poznaniu bezpośrednim. W swej koncepcji *homo religiosus* M. Eliade akcentuje jednak sam fakt otwarcia i ukierunkowania człowieka ku transcendencji, a nie to, że jest on ze swej natury istotą religijną w tym sensie, iż byłby źródłem czy twórcą religii. Bowiem, według Eliadego, człowiek staje się istotą religijną, gdy dochodzi do poznania Bytu Transcendentnego i nawiązuje z tą rzeczywistością osobowy kontakt. Wtedy jest on *homo religiosus* w pełnym tego słowa znaczeniu.<sup>4</sup>

## 2. *Sacrum i profanum* w aspekcie ontologicznym

Wynikający z ludzkiej natury związek człowieka z religią zakłada istnienie specyficznego doświadczenia religijnego. Jest ono doświadczeniem samoświadomości osoby, pradoświadczeniem wyprzedzającym wszelką refleksję nad światem. Jego istotę stanowi podział rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*, w którym kategorii świętości przypisuje się atrybuty mocy, znaczenia i trwałości, odmawiając ich natomiast temu, co świeckie. Eliade zauważa, że przez doświadczenie *sacrum* duch ludzki uchwycił różnicę między tym, co objawia się jako realne, mocne i znaczące, a tym, co pozbawione jest tych cech.<sup>5</sup> Zaczerpnięte od R. Otto<sup>6</sup> przeciwstawienie *sacrum*–*profanum* Eliade używa do wyrażenia samej istoty zjawiska religijnego. Dychotomia *sacrum*–*profanum* służy ukazaniu różnicy między tym, co sakralne i święte, a tym, co powszednie i świeckie. Sam Eliade przyznaje jednak, że niezwykle trudno jest zdefiniować pojęcie *sacrum*.<sup>7</sup> Najogólniej można stwierdzić, że „*sacrum* jest czymś innym, różniącym się od otaczającego je środowiska kosmicznego i istnieje w sposób absolutny, niewzruszony, nie podlegający stawaniu się”.<sup>8</sup>

W swej koncepcji religii Eliade podkreśla, że nieredukowalnym i personalnym elementem doświadczenia religijnego jest *sacrum*. W pojęciu *sacrum* wyróżnia on sakralną płaszczyznę czasową i przestrzenną (różną od czasu i przestrzeni świeckiej) oraz wielorakie formy przejawiania się świętości zwane hierofaniami. Eliade mocno akcentuje fakt, iż symboliczne i mityczne doświadczenie świata stanowi stały element życia ludzkiego. Dzięki temu doświadczeniu człowiek poznaje niehistoryczną rzeczywistość sakralną i ustosunkowuje się do niej. Eliade podkreśla w pojęciu *sacrum* przede wszystkim

<sup>4</sup> Por. ibidem; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 179–182.

<sup>5</sup> Por. F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum według Mircea Eliade*, PP 758 (1984), s. 9–21.

<sup>6</sup> Por. R. Otto, *Świętość*, Wrocław 1993.

<sup>7</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 19; tenże, *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 35–49.

<sup>8</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 42.

jego rzeczywistość, czyli ontyczną wartość i bytową moc. Ta rzeczywistość nigdy nie jest dana człowiekowi wprost, lecz objawia się w mitach, symbolach i hierofaniach. Symbolika analizowana przez Eliadego jest nadzwyczaj bogata. Do najważniejszych przykładów można zaliczyć symbolikę uraniczną, solarną, lunną, akwaticzną, lityczną, telluryczną, roślinną i agrarną. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje problematyka przestrzeni sakralnej i związana z nią symbolika „środka świata”.<sup>9</sup>

Zagadnienie komunikacji osoby ludzkiej z tym, co święte prowadzi do analizy pojęcia *sacrum* w aspekcie ontologicznym. Czy *sacrum* jest rzeczywistością osobową czy bezosobową? Eliade rozpatrując ten problem zwraca uwagę, że terminy „osobowe” i „nieosobowe” nie miały w świadomości ludzi pierwotnych tej precyzji, którą osiągnęły w późniejszych kulturach historycznych. Dla mentalności archaicznej bardziej czytelne było rozróżnienie: „rzeczywiste” i „niereczywiste”.<sup>10</sup> M. Eliade, nawiązując do R. H. Cordingtona i P. Radina,<sup>11</sup> stwierdza jednak, że *sacrum* (w swej dynamicznej odmianie jaką jest *mana*) posiada charakter osobowy. Analizując m.in. religię melanezyjską i wierzenia indiańskie zauważa, że „niesłusznie jest uważać *mana* za siłę nieosobową”.<sup>12</sup> Prowadzi to do niezwykle ważnego wniosku, że w koncepcji Eliadego przedmiot religii, jakim jest *sacrum*, ma charakter personalny. Obala to teorię o istnieniu przedreligijnego etapu dziejów ludzkości lansowaną przez religioznawców marksistowskich.<sup>13</sup>

Eliade interpretuje więc zjawisko religijne na płaszczyźnie personalnej jako zdarzenie, w którym człowiekowi objawia się coś świętego, czyli *sacrum*. W jego ujęciu religia jest rzeczywistością o charakterze relacji międzyosobowej. Relacja ta dokonuje się poprzez akt pojawienia się *sacrum*, który Eliade nazywa hierofanią. W religiach pierwotnych hierofania występuje w wielu różnorodnych postaciach. Przykładem tego może być delficki święty kamień „omfalos” (hierofania lityczna) oraz hinduskie drzewo „Aśwattha” (hierofania biologiczna). „Omfalos” nie był zwykłym kamieniem, a „Aśwattha” – zwykłym drzewem. Oba te przedmioty stanowiły hierofanie, czyli manifestacje rzeczywistości sakralnej. *Sacrum* jest czymś niehistorycznym, pozaczasowym i dopiero przez hierofanię pojawia się w określonych warunkach historycznych. Posiada ono zdolność przekształcania przedmiotu ziemskiego i kosmicznego za pomocą hierofanii. Oznacza to, że przedmiot przestaje być sobą jako

<sup>9</sup> Por. A. Bronk, *Metodologiczna charakterystyka fenomenologii religii Mircea Eliadego*, ZNKUL 2 (1980), s. 95–102.

<sup>10</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 170–174; tenże, *Traktat o historii religii*, s. 27–30; Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 97.

<sup>11</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 36–40.

<sup>12</sup> Tamże, s. 37.

<sup>13</sup> Por. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 98–99.

przedmiot kosmiczny, choć pozornie pozostaje niezmienny. W ten sposób kult kamienia lub drzewa nie jest kultem „tego” kamienia czy drzewa, lecz kultem *sacrum*, które przez hierofanię przejawia się w kamieniu lub drzewie. Takie rozróżnienie jest ważne, gdyż najczęściej wulgaryzuje się sens religii pierwotnych twierdząc, że w kulturach archaicznych człowiek czcił kamień, drzewo lub górę, co jest zaledwie odczytaniem zewnętrznego przejawu religii.<sup>14</sup> Bez uchwycenia znaczenia hierofanii w doświadczeniu religijnym nie sposób zrozumieć postawy *homo religiosus* wobec rzeczywistości sakralnej.

### 3. Człowiek wobec manifestacji *sacrum* w hierofaniach przestrzennych

Jedną z istotnych form objawienia się *sacrum* jest hierofania przestrzenna. Sakralne doświadczenie przestrzeni pozwala człowiekowi religijnemu dostrzec niejednorodność otaczającego go obszaru – jego zróżnicowanie na *sacrum* i *profanum*. Podział ten oparty jest na odkryciu na danym terenie miejsc jakościowo innych, naznaczonych objawieniem się *sacrum*. Hierofania ustanawia w przestrzeni sakralne centrum, będące źródłem religijnej waloryzacji określonego obszaru.

Centrum przestrzeni sakralnej to miejsce, w którym przejawia się rzeczywistość transcendentna. Jest ono jakby „pęknięciem” doczesnego wymiaru świata i otwarciem sfery *sacrum*. Manifestacja świętości dokonująca się w centrum jest objawieniem rzeczywistości absolutnej, które przeciwstawia się nierzeczywistości obszaru świeckiego. Centrum przestrzeni umożliwia przeobrażenie religijne pojętego chaosu w uporządkowany kosmos. To wszystko sprawia, że staje się ono podstawowym elementem każdego założenia przestrzenno-sakralnego. Przykładem tego są świątynie i kompleksy klasztorne w Borobudur, Nippur, Larsa, Mekce i Jerozolimie.<sup>15</sup>

Pomiędzy człowiekiem a centrum przestrzeni sakralnej istnieje relacja o charakterze egzystencjalno-religijnym. Centrum stanowi punkt orientacji w bezmiarze świeckiego obszaru, a zarazem umożliwia osobie kontakt z tym co święte. Wyłonienie się poprzez hierofanię centralnego punktu stałego, będącego „środkiem świata”, daje człowiekowi orientację przestrzenno-egzystencjalną. Aby udziałem jednostki było życie świadome siebie, istnieć musi punkt oparcia w przestrzeni, który pozwala na „umiejscowienie się”, czyli odnalezienie swego miejsca we wszechświecie. Objawienie centrum ma w związku z tym dla człowieka głębokie znaczenie ontologiczne. Symboliczny „środek

<sup>14</sup> Por. T. Rodowicz, *Koncepcja osoby ludzkiej w pracach „Sacrum, mit, historia” i „Traktat o historii religii” Mircea Eliadego*, *Novum* 4 (1976), s. 72–80.

<sup>15</sup> Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 51–55; tenże, *Traktat o historii religii*, s. 396–402.

świata” jest ośrodkiem bytu, który, aby stać się bytem w pełnym tego słowa znaczeniu, musi się „odnaleźć” w otaczającej go przestrzeni. To „odnalezienie” staje się możliwe poprzez relację człowieka do sakralnego centrum. Jest ono punktem oparcia dla istnienia osoby ludzkiej, ponieważ w nim osoba znajduje siebie i sens własnej egzystencji w wymiarze „tu i teraz”.

Obok funkcji orientacji w przestrzeni, centrum sakralne ma dla człowieka również znaczenie polityczne, społeczne oraz ekonomiczne. Ośrodki kulturowe stanowiły często siedziby władców i miały duży wpływ na rządy państwem i kształtowanie stosunków społecznych. Taki charakter miał np. pałac cesarski w Chinach. Ceremonialne kompleksy architektoniczne jako symboliczne „środki świata” umożliwiały działanie przy nich centrów o charakterze ekonomicznym i handlowym. Przykładem tego są świątynie w Mezopotamii, Sumerze oraz sanktuaria Azteków i Inków.<sup>16</sup>

Relacja człowieka do centrum przestrzeni nie tylko warunkuje egzystencjalną orientację oraz spełnia funkcję społeczną. Przede wszystkim ma ona znaczenie religijne, gdyż umożliwia otwarcie bytu ludzkiego na transcendencję. Centrum przestrzeni jako religijny „środek świata” ma charakter quasi-sakramentalny, ponieważ w nim dokonuje się spotkanie człowieka z *sacrum*. Osobowe cechy *sacrum* stanowią podłoże do zaistnienia religijnego kontaktu między nim a człowiekiem. W aspekcie przestrzennym taka komunikacja dokonuje się w centrum sakralnego obszaru, które zostaje określone mianem „środka świata”. Relację człowieka wobec centrum przestrzeni obrazują liczne przykłady z dziedziny budownictwa. Ideę konstruowania obszaru wokół określonego świętego „środka” zauważyć można w architekturze domów mieszkalnych, pałaców, świątyń, a także w urbanistycznych założeniach miast i osiedli.

Budowa domu jest dla człowieka religijnego wyrazem dążenia do życia w sferze *sacrum*. Dlatego wiąże się ona z rytualnym oddzieleniem przestrzeni świeckiej od przestrzeni uświęconej. Próg i ściany symbolizują rozgraniczenie obu przestrzeni. Ognisko domowe upodabnia się do centrum świata. Główny słup mieszkań pierwotnych ludów arktycznych i północnoamerykańskich (Samojedów, Ajnów, Algonkinów) utożsamiany był z osią kosmiczną. Gdy forma zamieszkania zmienia się (np. u pasterzy – hodowców w Azji Środkowej) i zamiast domu występuje jurta, mityczno-religijną funkcję słupa środkowego spełnia otwór górny, przez który uchodzi dym. W ten sposób namiot uważa się za postawiony w centrum świata, gdyż otwór dymny znajduje się naprzeciw Gwiazdy Polarnej. Każde miejsce zamieszkania na skutek paradoksu konse-

<sup>16</sup> Por. M. Eliade, *Kosmologia i alchemia babilońska*, Warszawa 2000, s. 28–33; J. P. Brereton, *Sacred space*, w: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, M. Eliade (ed.), New York 1984, s. 533–535; J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 335–338.

kracj i obrzędów budowlanych zamienia się w symboliczny „środek świata”. W związku z tym wszystkie domy znajdują się w jednym i tym samym miejscu, w centrum wszechświata. Chodzi tu o przestrzeń transcendentną, odznaczającą się całkowicie inną strukturą niż przestrzeń świecka, dająca się pogodzić z wielością, a nawet nieskończoną ilością „środków”.<sup>17</sup>

M. Eliade analizuje również symbolikę „środką świata” obecną w założeniach pałacowych. Najbardziej znanym przykładem jest minojski pałac królewski w Knossos na Krecie. Eliade, nawiązując do badań szwedzkiego uczonego A. W. Perssona, podkreśla funkcję tego pałacu jako centrum obrzędowego.<sup>18</sup> Był on traktowany jako rezydencja bogini i króla-kapłana pełniącego rolę pośrednika między boginią a ludźmi. Otoczone rzędami schodów place, wewnętrzne dziedzińce mieszczące ołtarze są konstrukcjami religijnymi. Szczególną czią cieszył się tron, który jako centrum świętej przestrzeni zastrzeżony był dla rytualnej epifanii bogini.<sup>19</sup>

Ważną rolę w relacji człowieka do centrum przestrzeni pełnią, zdaniem Eliadego, świątynie i sanktuaria. Do najstarszych zabytków architektury sakralnej należy odkopana w Cascioarele (60 km na południe od Bukaresztu) świątynia z okresu neolitu (około 5 tysięcy lat przed Chrystusem). Zachowane w niej dwie kolumny wskazują na istnienie kultu świętego filaru, symbolu *axis mundi* związanego z „centrum świata”.<sup>20</sup>

Innym przykładem sanktuarium skonstruowanego w oparciu o ideę „środką świata” jest megalityczny kompleks w Stonehenge koło Salisbury. Tworzy go grupa menhirów (wielkich, wkopanych w ziemię kamieni) ustawionych w kole. Centrum obiektu stanowi kamienny ołtarz. Kromlech w Stonehenge jest, według Eliadego, ceremonialnym ośrodkiem sakralnym, którego układ wyraża religijną waloryzację przestrzeni w oparciu o „środek świata”. Prawdopodobnie służył on do rytów wyrażających symboliczną komunikację ze sferą *sacrum* – z niebem i światem podziemnym.<sup>21</sup>

Wiele świątyń indyjskich i indotybetańskich wyraża symbolicznie „środek” wszechświata. Słynnym tego przykładem jest świątynia w Borobudur.<sup>22</sup> Również babilońskie sanktuaria w Nippur i Larsa skonstruowane są na planie

<sup>17</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 391–396; tenże, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. 266–268; do poglądów Eliadego na temat symbolizmu domów nawiązuje Yi Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987, s. 132–151.

<sup>18</sup> Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 94–96; R. F. Willetts, *Minojczycy*, w: *Cywilizacje starożytne*, pod red. A. Cotterella, Łódź 1990, s. 216–222.

<sup>19</sup> Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 95.

<sup>20</sup> Por. *ibidem*, s. 36.

<sup>21</sup> Por. *ibidem*, s. 81–87; M. Pollakówna, *Stonehenge – zagadka kamieni*, Znak 78 (1960), s. 119–122; Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, s. 206–207.

<sup>22</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 398–400.



„centrum świata”. Świątynia w Jerozolimie zbudowana według modelu niebiańskiego odtwarza „środek świata”.<sup>23</sup>

Według licznych tradycji religijnych wznoszenie miasta lub osiedla ma także znaczenie religijne. Eliade zauważa, że aby móc przetrwać i istnieć realnie, nowe osiedle lub nowe miasto musi być za pomocą rytuału budowlanego naniesione na „środek” wszechświata. Ma to związek z kosmogonią. Skoro stworzenie świata rozpoczęło się w jakimś „środku”, to budowa miasta musi również odbywać się wokół określonego centrum.<sup>24</sup> Przykładem tego są celtyckie ośrodki sakralno-miejskie. Celtowie przypisywali ogromne znaczenie środkowi jakiegoś regionu, zwłaszcza obszaru plemiennego. W ich mniemaniu był to bowiem nie tylko centralny punkt ich własnych ziem, ale środek świata lub nawet wszechświata. Według relacji Juliusza Cezara obszar plemienia Karnutów był w Galii uważany za centrum całego kraju. Główny ośrodek Celtów zaalpejskich nosił nazwę „Mediolanum”, czyli „osada leżąca w centrum”.<sup>25</sup>

#### 4. Symbolika przestrzeni a tęsknota za transcendencją

Przedstawienie egzystencjalno-religijnego znaczenia relacji człowieka do centrum przestrzeni potwierdza istnienie w osobie ludzkiej „głodu” lub „tęsknoty” za bytem rzeczywistym i absolutnym. To, co święte, jest według Eliadego jedyną prawdziwą rzeczywistością i stanowi pełnię ontologiczną.<sup>26</sup> Poddany przemijaniu i kruchości istnienia człowiek zmierza do nasycenia swej egzystencji tym, co trwałe, wieczne i niezmienne. W tej sytuacji rodzi się „głód bytu”, czyli nieustanne i niestrudzone dążenie do pełni i autentyzmu istnienia zakorzenionego w transcendencji. Religijne poszukiwanie „środka świata” i chęć „umiejscowienia się” w nim wyraża pragnienie człowieka do przekroczenia własnej, ograniczonej, świeckiej egzystencji.<sup>27</sup> Eliade zwraca uwagę, że „człowiek jest w pełni sobą, spełnia się jako byt integralny, wewnętrznie scalony, wtedy tylko, gdy przerasta swój «moment historyczny»”.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Por. M. Eliade, L. E. Sullivan, *Center of the world*, w: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3, M. Eliade (ed.), New York 1979, s. 166–171; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 91–102.

<sup>24</sup> Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 393–396.

<sup>25</sup> Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, Warszawa 1994, s. 102–104; J. Gąssowski, *Mitologia Celtów*, Warszawa 1987, 131150.

<sup>26</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 61–63.

<sup>27</sup> Por. K. Kocjan, *Przekroczyć samego siebie. O Eliadowskiej koncepcji człowieka*, W drodze 173 (1988), s. 9–12; personalistyczną ideę „przekroczenia samego siebie” podejmuje również K. Jaspers, który stwierdza: „Być człowiekiem to ustawicznie dążyć do przekraczania samego siebie” (*Reichenschaft und Ausblick*, München 1951, s. 62).

<sup>28</sup> M. Eliade, *Symbolika środka. Studium religioznawcze*, Znak 88 (1961), s. 1388–1390.

Człowiek religijny może żyć jedynie w świecie świętym, gdyż tylko taki świat ma udział w bycie, w prawdziwym istnieniu. Konieczność tę wyraża wspomniany „głód ontologiczny”. Osoba ludzka pragnie bytu, świętości, Absolutu. Trwoga przed chaosem otaczającym uświęcony obszar odpowiada trwodze przed nicością. Nieznana, świecka przestrzeń, w której nie została wytyczona orientacja poprzez obecność centrum, reprezentuje dla człowieka religijnego absolutny niebyt. „Głód ontologiczny” jest przejawem konieczności relacji człowieka do sakralnego „środka” przestrzeni. W tym wypadku najbardziej uderzająca jest wola jednostki, a także wspólnoty, do znalezienia się w sercu rzeczywistości, u „środka świata”, w centrum, czyli tam, gdzie jest najbliższe *sacrum*. Według Eliadego człowiek głęboko tęskni za przebywaniem w „świecie bożym”, za posiadaniem domu podobnego do „domu bożego”. Znajduje to swój wyraz w budowie domów, pałaców, świątyń, sanktuariów, miast i osiedli. Ta religijna i egzystencjalna tęsknota objawia chęć życia w świecie czystym i świętym, takim, jakim był na początku, gdy wyszedł z rąk Stwórcy. Pragnienie egzystencji w świecie *in illo tempore* („w zaraniu dziejów”), w centrum przestrzeni uświęconej, świadczy o istnieniu w człowieku dwóch podstawowych dążeń: głodu *sacrum* i głodu bytu. Eliade zaznacza, że powyższa „obsesja” ontologiczno-religijna jest zasadniczą cechą człowieka społeczności pierwotnych i archaicznych. Zarazem jednak dążenie do życia w sferze sakralnej i związana z tym relacja wobec centrum przestrzeni są, zdaniem Eliadego, udziałem ludzi żyjących również w wysoko rozwiniętych kulturach – także współczesnych.<sup>29</sup>

Personalistyczna tęsknota za *sacrum* i pełnią bytu, potwierdzona przez liczne przykłady, wyraża odniesienie człowieka do religijnego centrum przestrzeni. Relacja ta występuje jako zjawisko powszechne zarówno w aspekcie historycznym, jak i geograficznym. Potwierdza ona zarazem tezę Eliadego, iż *homo religiosus* jest istotą z natury swej ukierunkowaną ku *sacrum* objawiającemu się w przestrzeni i nadającym sens ludzkiej egzystencji.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Raumerfahrung stellt eine der existentiellen Grundkategorien dar. Der Mensch erkennt und gestaltet die Relationen zwischen sich selbst und dem Raum, in dem er besondere Orte aussondert, die dann als „Mitte der Welt” bezeichnet werden. Diese Problematik gehört zu den wichtigsten, mit denen sich Mircea Eliade beschäftigt hat. In seinen Analysen hat er sich nicht nur auf die religionswissenschaftlich-ethnographischen Daten beschränkt, sondern er versuchte, zum

<sup>29</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 94–95; tenże, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1999, s. 11–15.

Wesen der Religion vorzudringen und ihren personalen Sinn zu verstehen. In der eliadschen Anthropologie spielt eine wichtige Rolle der Begriff *homo religiosus*, der die Tatsache der Offenheit und des Ausgerichtet-Seins des Menschen für die Transzendenz ausdrückt. Dies wird in der religiösen Erfahrung realisiert, deren Wesen die Aufteilung der Wirklichkeit in *sacrum* und *profanum* ist. Zwischen dem Menschen und dem Sacrum, das sich ihm in räumlichen Hierophanien zeigt, entsteht eine Relation von existentiell-religiösem Charakter, welche die menschliche Sehnsucht nach dem realen und absoluten Sein bestätigt.